Heidegger의 事物의 問題

鄭 鎮


I

Heidegger는 形而上學의 根本問題의 背後에서 ‘事物은 事物인가?’라는 물음에 解釋한다. 한 ‘事物(Ding)’이라고 할 때 우리는 물, 절, 시계등을 말하며, 또는 停車場과 같은 것도 우리는 巨大한 事物이라고 한다. 이와 같은 事物이라는 말은 多義曖昧하게 쓰인다. 그러나 事物이라는 單語를 狹意

1) 이에 관해서는 拙稿 ‘Heidegger의 Kant解釋’, 省谷論叢 第6輯 1975에서 讀한 바 있음.
Heidegger의 物事의 問題

에서와 廣義에서 難別할 수 있다. 狹義의 物事은, 增殖할 수 있고 줄 수 있고 감각할 수 있는 現存하는 것을 가리키고, 廣義의 物事은 여사여사한 상태에 있는 用件, 世界內에서 일어나는 事件이나 일 또는 生起하는 事象들을 말한 다. 그리고 質으로 가장 廣義의 用法으로서는 우리는 Kant의 依託가 'Ding
für uns' 즉 現象과 難別해서 'Ding an sich' 즉 物自體를 듨 수 있다。2) 物自體는, 예전에 Kant가 이해하듯이 생각된다면, 基督教적 神學의 意味의 神이다. Kant가 神을 物事이라고 말할 때 그는 어떤 巨大한 形成物을 의미 하지 않고, 無아 아닌 'etwas'를 말하며, 物事이라는 單語나 概念에서 우리는 'etwas'를 생각할 수는 있지만 白黒이나 原과 같은 어떤 것을 경험할 수는 없다. 此類的 物自體가 物事의 가장 廣義의 用法이다。3) 그러나 우선 '物事'은 무엇인가?'라는 물음에서 物事을 오직 첫째의 狹義의 것으로 생각하고 나아간다.

이러한 感覺的 物事들이 무엇인지는 이미 規定되고 있다. 科學과 生産方
式이 이러한 物事이 무엇인지를 말해준다. 그림에도 不拘하고 '物事이 무것
인가?'라는 물음을 다시 提起하는 것은 科學과는 달리 우리가 다른 또 무
엇을 알고싶어 한다는 것을 显唆한다. 우리는 이 물음으로써 物事이라는 物事
이나 나무라는 物事을 묻는 것이 아니라, '物事로서의 物事을 묻고, 物事을
制約하는 것이 무엇인가를 묻는다。'4) 物事을 物事로서 制約하는 物自體는
 다시 物事일 수는 없다. 즉 被制約者일 수 없다。'우리는 特定된 品류의 한
物事을 묻지 않고 物事의 物事性(Dingheit)을 묻는다。'5) 物事性은 어떤 無
制約者라야 한다. 그러나 결국 '우리는 '物事이 무엇인가?'라는 물음으로
서 無制約者를 묻는 것'6)이다. 이 無制約者에 대한 물음은, 이 물이 무엇이
며, 그위에서 햇빛을 품고 있는 도마뱀이 무엇이며, 그 앞에 자라나고 있
는 풀의 줄기가 무엇인가를 알기 위해서 제기되는 것이다. 科學者나 技術者
는 이러한 個別者을 알고 있다고 自負하지만, 그 根本에 있어서 無制約者에
に対して는 전혀 모르며 알고 싶어하지도 않으며, 또 그 科學이나 技術에도 不
拘하고 알 수도 없다. 바로 이러한 無制約者에 대한 물음이 지금 묻히되고

2) 物自體는 우리 人間に 得, 植物, 動物들처럼 經験에 의해 接近可能한 것이
 아니다. 우리에 대한 各 物事 즉 現象로서의 各 物事은 物事로서 인식되고
 있고, 또 神의 絕對의 認識에서 基準적으로 인식되고 있다는 의미로는 物自
體로서도 인식되고 있다. 그러나 모든 物自體가 반드시 우리에 대한 物事 즉
現象인 것은 아니다. Vgl. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Max Nie-
meyer Verla, Tübingen 1962 S. 4.

3) 'Ding an sich'라는 말의 이러한 用法是 특히 18世紀의 哲學에 있어서는 널
리 慣用되고 있었다.


6) a.a.O.
있는 것이다. 이러한 물음으로써 우리는 科學을 補完하거나 改善하려는 것
이 아니다. 다만 科學이 知識의 尺度인가? 아니면 科學의 権威가
限界를
規定하고 따라서 科學의 精定한 結果을 規定하는 그러한 知識의 有する가?
 이러한 本來的 知識이 있다면 그것은 어떤 历史的 民族에 必然의 인가?
또는 이러한 知識 없이 지릴 수도 있고 그래서 다르게 補完될 수도 있는가?
를 決定하기 위한 準備에 영향을 주려는 것이다.

‘事物이 무엇인가?’라는 물음을 構成하는 것은 대략, 物음으로 設定되는
것과, 이 物음으로 設定된 것에 관한 物음을 가능하게 하는 制約이다. 物음
으로 設定되는 것은 狹意的事物이고, 事物이 物음되기 위해 따라서 할 制
約은 事物性이다. 事物性이 한事物 자신을 한事物로 準定하는 것이다. 그
러나 日常的으로는 事物이라는 것은 언제나 個別者로서만 만나게 된다. 이
렇게 우리가 個別者만을 만나게 되는 것은 事物들 자체에 달려 있는가? 설
사 事物에 달려있다고 할지라도 ‘그렇게 個別者로서만 만나게 되는 理由는
根據된 것이든 偶然의 것이든 事物의 어떤 順序에 의한 것이나? 아니며
는 事物이 本來 個別者로서 實在하고 있기에 때문인가?’ 가령 太陽이 西山
저쪽 뒤로 넘어가는 例을 들어보자. 이하의 太陽은 家畜을 몰고 집으로 떠
나오는 牧童에 대해서, 또는 來日을 기다리는 牧童에 있어서의 日常的 經
験의 太陽이다. 그러나 實際의 太陽은 조재 간에 이미 넘어 갔다. 우리는
一定한 光線 現象에 의해서 原因된 假象을 보고 있는 것이다. 더 現實的으
로 말한다면 太陽은 地球위에서 결코 넘어가지 않기 때문에 이것은 假象일
뿐이다. 이와 같이 牧童이 熟知하고 있는 太陽과 天文學者가 알고 있는 太
陽과는 다르다. 이 다른 理由는 무엇인가? 此중의 어느 하나가 거짓인가?
그렇다면 그 理由는 무엇인가? 이 問題가 어떻게 決定되어야 하는가? 이
것의 決定을 위해서는 ‘事物이 무엇인가?’ 또는 ‘Ding-sein이 무엇을 의미
하는가?’, 그리고 ‘事物의 眞理가 어떻게 決定되는가?’를 아는 것이 明
白히 必要하다. 9) 이러한 物음에 대해 牧童이나 天文學者는 아무런 情報도 줄
수 없고, 이런 物음을 提起할 수도 없으며 또 제기할 必要도 안 느낀다. 負
통 위치가 보고 있는 机上과 物理學者가 말하는 机上과는 다르다. 前者를
T₁이라고 하고 後者를 T₂라고 한다면, T₂는 物理學者에 의하면 木材로 되어 있
지 않고 大部分이 空虛한 空間으로 되고 있다. 그리고 空虛한 空間안에 電
子가 죽발리 들고 있다. 이러한 경우에 T₁과 T₂의 哪ものを 實在하는 机
上일가? ‘이것을 決定하기 위해서는 T₁과 T₂의 眞理가 그것에 따라 決定

7) a.a.O. S.8.
8) a.a.O. S.9.
9) Vgl. a.a.O. S.10.
Heidegger의 事物의 問題


II

事物은 日常的 經驗의 見地에서는 個別者이다. 이 机上, 저 도마뱀 등은 個別者, 唯一者가 있고 机上 一般이나 도마뱀 一般은 日常的 經驗에서 는 存在하지 않는다. ‘各 事物은 各 事物(ein je dieses)이지 다른 것이 아 니이다.’ 13) 아무리 두 손이 모 같다고 하더라도 그 두 손이 相異하지 않

11) Max Müller, a.a.O. S. 143.
12) Heidegger, a.a.O. S. 11.
13) a.a.O.
哲学論究

다는 것을 논증하는 것은 아니다. 두 사물이 곧 같으려면 동일한 장소에 있어야 하며, 동일한 장소에 있으려면 다른 장소에서는 불가능하지만 동일한 장소에서는 불가능하다. 모든 사물이 그의 장소의 양의 사물의 영향을 가지는 양, 곧 같은 사물은 있을 수 없다. ‘장소의 “그 때마다의 다름(Jeweiligkeit)”은 공간에 근거하고 있고, 시기의 “그 때마다의 다름”은 시간에 근거하고 있다.’14 사물의 이러한 기본적 성질, 즉 사물의 사물성의 본질적 특성, 다시 말하면, ‘가 이 것이(ein je dieses)’로 있는 것은 본질적 본질적 공간과 시간에 의해 근거되고 있다. ‘사물이 무엇인가?’라는 물음은 결국 ‘시간은 무엇인가?’ 또는 ‘장소는 무엇인가?’ 하는 물음으로 귀결된다. 이와하여 사물의 물음은 시간(Zeitraum)의 물음으로 된다.15 각 사물이 시간의 것으로 정의되는 한, 사물은 이것이 또는 저것이고 따라서 그와의 교환이 불가능하다. ‘이렇게 복잡한 것(so einzelne zu sein)’은 분명히 사물들의 일반적이고 전통적인 특성이다. 이러한 사물의 본질적 성질에 따라서 사물의 특성은 공간과 시간의 연관에서 성립한다. 각 사물의 이러한 장소의 시간의 주는 결국 사물이 그 안에서 어떻게, 어디에, 언제 있는가의 특수성을 말하고, 따라서 공간과 시간에 대한 사물의 이러한 관계는 독립적인 이 룸바로 성립한다. 사물이 본질적으로 이러한 ‘시간수같이 현 대’(Raum-Zeit-Bezug)17 숙에 있으면, 무엇이 이 본질스에 근거할가? 이 표준가 사물 제인 안에 있는가? 만약 그렇다면, 이러한 특성은 사물 제인 안에 있으면, 즉 사물이 존재(Dingsein)에 관한 어떤 것을 의미하는 것임에 틀림 없음을 것이다.

그리나 공간과 시간은 사물에 대해 어떤 외적된 것이라는 표현을 준다. 사물 안에 한 사물이 놓여 있고, 공간이 여기의 이 사물에 의한 토막은 사물 동가리의 표면에 의해 광범위하게 된다. 사물은 사물의 주변뿐만 아니라 사물과 공간의 내부 안에도 있다. 사물 자체가 내부 안에 있어서 공간으로부터 되돌고 있다. 따라서 공간은 사물에 대해서 단순한 외적인 대두가 아니라 사물의 내부로부터 사물 안에 포함되고 있다. 사물의 내부는 어떻게 보이는가? 사물의 내부를 보고 위해 사물은 부수한다. 아우터 가루가 되도록 부수되니 관계는 보이지 않는다. ‘사물은 부수로서 그 내부가 개방되어 있고 하는 순간에 사물은 가루를 깔끔하다.’18 일반적으로 한 장소나 공간을

14) a.a.O. S. 12.
17) a.a.O.
18) a.a.O. S. 15.
Heidegger의 事物의 問題

有하는 것은 그 자신이 延長되고 있고, 延長的인 物體의 內部는 核이 들어 있는 조각이고, 이에 대한 表面조각이 外部이다. 그러나 白墨의 內部와 外部의 경계가 어디인가? 內面이란 본래 한 충 더 後退의인 外面일 뿐이다.
‘空間 자체에는 内面도 外面도 없다.’ 19) 空間에 外面과 内面이 없다면 全世界의 어리에 外面과 内面이 있을까? 아마 空間은 外面과 内面의 可能性일 뿐만 같다. 그러나 可能性이라는 말은 多様한 의미를 가지며 不定의이다. 그러나 大而제로 事物들에게는 空間이 認定되고, 空間의 認定이라는 것은 空間이 밖에 뒤掴다는 것을 의미한다. 事物의 內部에 있는 듯이 보이는 空間是 物體의 事物이나 이것의 部分에서 보다긴 한 外部이다.


事物이 時間에 대해 여러한 관계에 있는가? 라고 하는 ‘이 몹수일 事物들 자신 쪽에서만 보고 事物의 地方(영역, 범위)에서 보지 않는다면 各 事物이 반드시 交換이可能한 ‘je dieses’가 아니다.’ 22) ‘各 이는 空間과 時間에 대한 關係에서만 있을 수 있는 것이다. 23)

19) a.a.O. S.16.
20) a.a.O.
21) a.a.O. S.17.
22) a.a.O. S.17.
23) Leibniz는 神學의 根據에서 두개의 同一한 事物의 存在를 거부한다. 同一한
이 ‘이것(Dieses)’이나 ‘제것(Jenes)’이라는 말 안에는 指示作用과 指摘作用이 있다. ‘Dieses’의 本質은 代表하는 作用보다는 命名作用이 더 근원적이
다. 事物이 우리에게 만나지는 한, 그 事物은 ‘Dieses’의 性格을 띤게 된다. 
그러나 이 ‘Dieses’는 事物自已的 性格이 아니라 事物의 그를 지시하는 作
用의 對象이 한, 그 事物은 ‘Dieses’의 性格을 얻게 된다. 그러나 이러한 指
示代名詞을 사용하는 話者, 즉 人間은 언제나 個別의 인 主觀이다. 그러나
이 “Dieses”는 事物 自已的 性格이 아니라 우리 側으로부터의 主觀의 인 附
加物인 것이다. 24) 이 ‘Dieses’가 事物의 단지 主觀의 規定에 지나지 않는다
고 하는 確定으로써는 혹은 거의 아무런 것도 言及되고 있지 않다. 즉 事物
는 이 規定을 同等의 權利로 客觀的, 規定이라고도 할 수 있다. 왜냐하면
‘客觀(objectum)이란 만은 境에 널리진 것(das Entgegengeworfene)’을
말하기 때문이다. ‘Dieses는 事物이 우리에게 對立하는 한, 즉 客觀의 인 한
의 事物을 말한다. ‘하나의 이것은 무엇인지는 우리의 氣分이나 任意에 의
존하지 않는다. 만일 ‘이것’이 이미 우리에 의존한다면 그 境에는 그것은
마찬가지로 事物에게도 의존한다. 그래서 事物이 하나의 ‘이것’으로 있다고
하는 이 規定 안에 事物에 관한 어떤 規則의 眞理가 포함되고 있는지는 전
혀 의문인 책으로 남는다. 事物에 관해 우리가 日常的 經驗을 통해서 가지고
있는 眞理 一般이 어떤 種類의 것인지, 즉 主觀的인가 客觀的인가 또는 이
양자가 混合된 것이거나 혹은 그 어느 것도 아닌지는 문제로 남는다. 事物은
日常的 經驗의 影響을 널어서 또 여러 상이한 眞理들 안에도 놓여 있다. 그
래서 事物에 속하는 眞理의 종류에 관해 言癖히 가르쳐지지 않고서는 事物
에 관해 그 境마다 어떤 것들을 어떠한 방식으로도 말 할 수 없을 것
이다. 또 동시에 ‘만일 우리가 어떤 진리가 事物에 속할 수 있고 또 속해야
하는가를 決定하기 위해 우리가 事物 自已을 알고 있지 않다면, 우리는
아마도 事物에 관한 本來의 眞理에 속하는 것을 알 수가 없을 것이다.’ 25) 이
로부터 다음의 것이 분명해 진다, 즉 톤 바로 事物로 간다는 것, 이것은 수
행될 수 없다는 것이다. 그 좌담은 우리가 도중에서 방해되고 있기 때문에
아니라, 우리가 사용하고 있고 그리고 그것들을 事物 自已에게 歸屬시키는 바
로 그 規定이 —空間, 時間, das ‘Dieses’——이 事物들 자체에게는 속하
지 않는 規定인 것으로서 드러나기 때문인 것이다. 또 他面에 있어서 우리

26) a.a.O.
Heidegger의 事物의 問題

는 그 安易한 教示, 즉 이 規定들이 客觀的이 아니라면 그러며는 事物들은 主觀의이라고 하는 教示를 방패로 삼을 수도 없기 때문이다. 이 規定이 양 자중의 어느 것도 아닐 수도 있고, 또 主觀과 客觀의 區別 및 이 區別과 함께 ‘主觀-客觀-關係(Subjekt-Objekt-Beziehung)’ 27) 자체가 하나의 극히 문 제적인 것——이것은 哲學이 극히 애호하는 ‘退出領域(Rückzugsgebiet)’ 28)을 表示하기는 하지만——일속도도 모른다.


28) a.a.O.
29) a.a.O.
본이다. 왜냐하면 이 규정은 경험하는 사람의立场에 의존하고 주관의 전에서
事物의 경험이 이루어지는 바로 그 때의 틀에 의존하기 때문이라는 고려
가 우선 되어온다. 가령 백색은 왜 언제나 여기의 이것이고 다른 어떤 것이
아닌가? 그것은 백색이 바로 여기에 있고 그리고 이제 여기에 있기 때문이
다. 즉 ‘das Hier’와 ‘das Jetzt’가 백색을 ‘이것으로(zu dieser)’ 만든다. 그
래서 우리는 ‘dieses’라는指示의 규정에서 ‘Hier’에 대한 고려, 즉 장소에
대한 고려, 공간에 대한 고려를 하며, 또 마찬가지로 ‘Jetzt’ 즉 시간에 대
한 고려를 한다. 이것은 일반적으로 표기되고 있고 자명의이다. 그러나 특
히 백색에 관해서 말한다면 ‘Hier ist die Kreide’로 된다. 여기서 ‘das Hier’
와 ‘das Jetzt’는 백색을 ‘die Kreide’라고 강조해서 말하도록 규정하고 ‘die
Kreide’가 ‘diese’라고 일컬어지기를 요구한다. 백색에 관한 이 자명의인 眞
理를 더욱 분명히 드러내어 보존하기 위해 해당 용어에다 ‘Hier ist die
Kreide’라고 쓴다. 그리고 여기까지 진리의 백색 앞에 놓는다. 講義가 끝
난 후 門이 열리고 換気が 되고 突風이 일고 이 紙가 봉포로 날려간다. 食
堂으로 가면 學生이 도중에 이 메모를 발견하고 ‘Hier ist die Kreide’라는
文章을 읽는다. 그리고 이것이 전혀 맞지 않는다고 確定한다. 이러한 論定
에서 우리는 眞理가 끝을 위해서 非真理로 되는 것을 보며, 한 眞理가 突
風에 의존한다는 것을 주의하게 된다. 이와 같이 眞理가 突風에 의존하게
된다는 것은 결국 우리가 오직 半真理만을 기계해서 이것을 잠재적인 메모
에 위탁했기 때문이 아닐가. ‘백색은 여기에 그리고 이제 있다(Hier ist die
Kreide und zwar jetzt).’31) 이 ‘das Jetzt’가 정확히 規定되어야 한다. 그레
서 그 기재된 진리가 突風에 넘겨지지 않도록 우리는 ‘das Jetzt’에 관한 진
리와 백색에 관한 진리로 만한 黑板 위에 表示하고자 한다. 이 ‘Jetzt’가 인
제의 ‘Jetzt’인지에 관해서 우리는 談話에 ‘Jetzt ist Nachmittag’라고 쓴다. 講
義가 누가 이 쓰여진 진리를 體會하지 못하도록 講義 있이 달해진다. 다음
날 아침 제일 먼저 使喚이 談話을 지우려고 들어온다. 그는 ‘Jetzt ist
Nachmittag’라는 진리를 읽는다. 그리고 그는 이 論文이 참이 아니고 教授
가 착각한 것이라고 생각한다. ‘받사이에 眞理로부터 非真理가 생겨난다.’32) 이와 같이 우리는 ‘das Hier’의 진리와 ‘das Jetzt’의 진리의 보다 明
示의 確定을 알으려는 시도에서 도리어 非真理로의 轉化를 본다.

그러나 ‘Hier’와 ‘Jetzt’의 진리의 動搖에도 不拘하고 우리가 白色에 관해
확실한 情報를 기대하는 그 어느 때보다도 더욱 더 현저하게 백색 자신은 여
기에 그리고 그 때마다 변별히 이제 여기에 있으며, 백색이 ‘하나의 여기의

31) Heidegger, a. a. O. S. 22.
32) a. a. O. S. 23.
Heidegger의 事物의 問題

事物이고 하나의 이재의 事物(ein hiesiges und ein jetziges Ding)33)이라는 것, 이것은 注目할 真理이다. 變化하는 것은 ‘Hier’와 ‘Jetzt’의 規定일 뿐이 고 따라서 事物의 規定일 뿐이다. 그러나 백목은 언제나 ‘ein Dieses’로 머 문다. 則是에서 이러한 規定은 則理에도 不拘하고 事物 자신에 속한다. 따라서 das ‘Dieses’는 事物의 一般的 規定이고 事物의 事物性에 속한다. 그러나 이 ‘Dieses’의 보편성은 일반으로 언제나 그 때 그 떨의 것으로서 規定되는 것을 요구한다. 백목이 그 때 그 때에 ‘이제’의 그리고 ‘여기’의 것이 아니 람면, 그 백목은 우리에 대해 그것이 있는 그대로의 것, 하나의 백목, 다시 말하면 다른 것이 아닌 바로 이 백목일 수 없을 것이다. 확실히 우리에 대 해서 백목은 언제나 ‘ein Dieses’이라고 우리는 말할 수 있을 것이다. 그러 나 우리는 결론은 그 백목이 그 자체에 있어서 무엇인지를 알고싶어 한다. 이러한 목적으로 우리는 백목에 관한 진리를 우리와의 聯繫적으로 만들었고 그리고 그 진리를 메모와 輝관에 위탁했던 것이다. 그런데 그 结論은 백목 자신에 관한 어떤 것이 진리로 보존되고 있어야 할 동안에 그 真理로 昇轉했던 것이다. 그러므로 이 진리는 우리에게 무엇을 시사하는가? ‘이 것은 백목에 관한 진리를 다른 方途로 시도하도록 하는 暗示를 준다’34)고 본다. 즉 이것은 우리가 그 真理를 메모나 輝관에 기재하는 것이 대신해, 그 것을 우리 결에 간직하고 종전보다 원한 더 많이를 우리 자신이 보존하고, 이로서 主觀主義에 대한 헌저한 不安을 除去하거나 아니며는 완전히 배제하 도록 우리에게 시사한다. 그러므로 우리는 白蟻에 관한 진리를 우리의 진리로 서 이해하면 할수록, 더욱더 백목이 그 자체에 있어서 무엇인가 하는 것에 더 接近한다는 것이 가능성하는지 모른다. 그러므로 우리는 이미 앞에서 事物에 관한 진리가 空間과 時間에 관련하고 있다고 여러번 지적되었음을 알고 있 다. 그리고로 다음의 것이 잡작된다. 즉 空間과 時間이 마치 事物에 대해 단지 하나의 異質이 지나치는듯한 外觀을 事物이 여전히 그리고 언제 나 다시 가지고 있기는 하지만, 우리는 空間과 時間의 本質안으로 깊숙이 들어가면 길수록 이로서 事物 자신에 더욱 더 接近하는 것이라고 잡작되는 것이다.35)

 지금까지 우리는 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음의 歐기에 의해 설정된 事物 자체로서의 接近이라고 하는 目標를 向한 과정에서 먼저 우리 周邊의 事物이 個別者이고 이 個別者들은 언제나 ‘Dieses’라는 確定을 했다. 事物을 ‘Dieses’라고 標識함으로써 우리는 事物에 대한 指示의  영역으로 빠진다, 逆

33) a.a.O.
34) a.a.O.
35) Vgl. a.a.O.

351
으로 본다면 事物을 우리가 어떻게 만나는가 하는 방법의 영역으로 봐진다. 遭遇와 월지다고 하는 것은 一般的으로 우리, 이론과 主관도 그 안에 머물고 있는 그러한 어떤 영역을 생각한다. 우리에 이 영역을 파악하려고 한다면 우리는 언제나 空間과 時間을 만난다. 우리는 이것을 ‘遭遇와 월지’를 가능하게 하는 “時間-空間”이라36) 하고 하고, 事物들을 월지하고 있는 영역이라고 한다. 이 영역은 空間과 時間과의 必要 不可缺한 引用에 의해서 알려진다.

III

우리는 언제나 이미 時間-空間의으로 制約된 遭遇- 월지의關係속에서 事物과 관계하고 있지만, 우리는 이 영역 내부에서는 결코 事物 자신으로는 가지 못하는가 어떤가 하는 둔움을 回避할 수가 없다. 이 영역의 個別的 事物을 월지하고 있는 外廊이라면 우리는 이곳으로부터도 事物 자신에 관해서 약간을 알 수가 있을 것이다. 즉 ‘事物 자신이 어떻게 구성되고 있는가에 관해서 備察’37)을 알 수 있을 것이다. 그래서 일반 事物을 월지한 태두리를 세게놓고 事物들의構造를 注視해 보어야 할 차례이다. 우리는 다시 ‘事物이란 무엇인가?’, ‘事物은 어떻게 보이는가?’라고 묻고, 事物의事物性을 견디지만 우선은 조심스럽게 個別의 事物들에 머물면서 이들을 주의해 보고 보여지는 것을 파악한다. 가령 하나의 폭, 이 돌은 아름다운 灰色이고 그치는 外観으로 보고 있다. 그것은 不規則의形態를 가지며 무짐고 그리고 여사 여사한 素材로부터 되고 있다. 한 植物, 이것은 뿌리와 줄기와 잎을 가진다. 이 植物은 緑色이고 톱니같이 있고 그 일자들은 깊다, 등등. 한 動物은 눈과 귀를 가진다. 그것은 한 장소에서 다른 곳으로 이동할 수 있으며 感覚器官이외에도 消化器官과 成長器官을 가지며, 그것이 必要로 하는 器官을 産出하며 또 어떤 方式으로 更新한다. 우리는 이런 事物을 植物과 桿 같이(植物도 器官을 가진다)有機體라고 한다, 등등. 이와 같이 우리는 無限히 나아갈 수 있다. 이러한 우리의 과학은 그 事物이 우리에게 보여지는 것의 豊富한 測定에서 얻어진다. 결 국 事物은 여기서 무엇으로서 드러나는가? 우리는 이 끝에 들이다, 만미다, 개다, 時計다, 등등이라고 하는 것을 도외시한다면, 事物들이 一般的으로 무엇으로서 우리에게 드 러나는가? 이 끝에 우리는 항상 이러한 性質을 가지는 어떤 것, 항상 이러한 상태의 어떤 것만을 본다. ‘이런한 어떤 것(dieses Etwas)은
Heidegger의 事物의 問題

諸 性質의 달이다.” 38) 이리한 어떤 것은 諸 狀態的 土壌이 되고 있다. 이 것은 ‘持續的인 것, 즉 諸 性質의 確定에 있어서 우리가 언제나 同一한 것으로서의 그것으로 귀還하는 바의 無理한 持續的인 것이다.’ 39) 事物들 자체가 일부러 이리하다면 결국 事物이란 ‘많은 變化하는 性質들이 그 周圍를 둘러싸고 있는 核 또는 이들 諸 性質의 土壌이 擔持者이다.’ 40) 이리한 事物의 記述로부터 계속해서 우리는 한 事物이 그의 性質을 變化시키다면, 이것은 다른 事物에 영향을 줄 수 있는 것이라고 말할 수 있다. 事物들은 서로 상대방에 作用하고 서로 對立한다. 事物들 사이의 이러한 關係로부터 또 다른 性質들을 파생하고 이 파생한 性질들을 다시 事物이 가진다. 事物과 이들 의 연관에 관한 ‘이러한 標識은 我々가 自然的 世界觀(natürliche Weltanschauung)이라고 하는 것’ 41)에 대응한다, 즉 自然的이다. 왜냐하면 우리는 이러한 記述에 있어서 극히 自然의 것으로 믿고 모든 深奧한 形而上學과 認識에 관한 一切的 深化된 非敘用的 理論을 度外視하기 때문이다. 우리는 自然的으로 믿고 그리고 또 事物들 자신에게 그들 자신의 本性(Natur)을 呼籲한다.’ 42) 事物은 많은 性質의 擔持者라고 하는 事物의 規定은 이미 Platon, Aristotle 以来로 되어 왔다. Kant는 ‘純粹理性批判의 原則論에서 다음과 같이 밝힌다：‘모든 現象(우리에 대한 모든 事物)은 持續的인 것이 즉, 實體(Substanz)를 對象 자체로서 포함하며 그리고 可變的인 것을 持續의인 것의 單純의 規定으로서, 즉 對象의 存在하는 方式으로서 포함한다.’ 43) 그러므로 ‘事物이 무엇인가?’라는 문문에 대한 答은, 事物은 그것에 現存하고 전기에서 變化하는 많은 性質들의 現存의인 擔持者라는 것으로 된다. 그리고 이 答은 극히 自然의이기 때문에 科學的 思惟, 理論的 思惟뿐만 아니라 事物과의 모든 交渉, 事物의 記述과 評價를 支配한다.

‘事物이란 무엇인가?’라는 문문에 대한 答으로서의 ‘事物에 現存하는 諸 性質의 擔持者라는 則 事物 規定은 一 方式에 있어서는 定礎되고 있고 그리고 그 真理에 있어서는 언제나 擴가될 수 없는 方式으로 定礎되고 있다. 왜냐하면 그 定礎 역시 自然의이고 극히 一般的이기 때문에 그 定礎를 再考하기 위해서는 우리는 그 定礎 자체까지도 스스로 證示해야 하기 때문이다. 事物의 一般的인 本質規定의 真理를 위한 이러한 定礎는 어디에 있는가? ‘그것은 真理 자체의 本質안에 있다.’ 44) 真理란 무엇인가? 妥當
어떤 것이 진리다. 사실(Tatsache)과 합致하는 것은 타당하다. 사실에 따르
고 있을 때, 즉 사실들을 자신이 실지로 있는 곳과 적합할 때 합致하는 것
이다. 분명히 개인의 진리는 개인의 사실에 적합해야 할뿐 아니라 진리
자의 본질에도 적합해야 한다. "진리가 올바른(Richtigkeit)에 부합하는 것
이라면 이것은 분명히 진리의 본질規定에 관해 비로소 따르게 되어야 할
다."[45] 진리는 본질規定은 사실의 본질(事物性)에 적합해야 하며, 적합으
로서의 진리의 본질로부터 진리의構造안(事物의 구조가)에 반영된다는 것,
이것은 수반적인이다."[46] 이와 같이 우리가 진리의 본질構造 안에서 사실의
본질構造 안에서 같은 상호한 결합(Gefüge)을 한다면, 진리 자체의 본질
로부터 사실의 본질構造의 기본의 규정의 진리는 증명된다.

진리가 사실과의 적합이므로 사실과의 적합이라면 서로 합致한다는 것은 어
가의 종류의 것일까? 합致하는 것은 무엇인가? 그것은 참이거나 거짓이라도
말 할 때 그것은 무엇인가? 우리가 발견하고 제시하고 퍼부하고 변호하는
진리를 우리는 말로 파악한다. 그러나 개인의 존부, 이들로 17, 61, 31,
그가, 그러나……등은 창도 아니고 거짓도 아니다. 참이거나 거짓인 것은 언제
나 '문은 닫혀 있다', '문은 흩어진다'와 같은 존부의 결합이다. 이러한 단
어들의 결합을 우리는 단순한言表(Aussage)라고 한다. 이言表는 참이거나
거짓이다. 이言表는 그리므로 진리의 참조이고 진리의 자리이다. 그래서
우리는 간단히 이言表 또는 저言表는 진리라고 말한다. 진리의 비진리
는言表들이다.言表한다는 것은 사실들에서 그리고 사실들로부터 보여진
상태나 사실을 고려해서 사실들에 관해 무엇을 말하는 것이다. 다시 말하면
'言表는……에 관한 情報이다."[47] 이러한 情報는 이와 같이 주어지기 때문
에, 이야기 되는 것, 情報이 関係하는 바의 것에 의해 '言表하는 것'이 만
들어진다. 그래서 '言表하는 것'은 이야기 되고 있는 것에서 '言表'에
서 그것에 적합한 것을 끌어내는 것을 말한다. 그리고 이것을 특히 집에 대

45) a.a.O.

 진리는 事象(Sache)의 事象, 命題의 事象, 符合(Stimmen)을 의미하고
이것에는 두가지 방식이 있다. 먼저 事象과 이 事象에 관해서 미리 思念된
 것과의 一致(Einstimmigkeit)이고, 다음에는 言表에서 思念된 것과 事象과의
合致(Ubereinstimmung)이다. 진리는 傳統의 事象規定은 符合의 이 二重性
格을 현저하게 드러낸다. 즉 진리는 事象과 知性과의 同化(Angleichung)이
다. 진리된 認識에 대한 事象의 同化이요 同化에 事象에 대한 認識의 同化를
 의미한다. 이러한 진리의 두 方式的 事象規定은, 一한나 ……에 自己에 따르
게 向하는 것(……에 따르게 向하는 것 ein Sichrichten nach)을 의미한다.
따라서 진리에 올바른(正當性 Richtigkeit)이라고 생각하고 있다. Vgl. Heid-
egger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 7f.
Heidegger의 事物의 問題

세의 적합한 것으로서 이야기하는 것을 말한다. ‘이런 의미로 言表된 것을 우리는 述語(Prädikat)라 한다.’ 48) 이런 의미의 言表가 ‘述語의’이고 이것은 命題이다. 命題의 基準, 즉 한 단순한 眞理的 構造에서 우리는 主語(Satzgegenstand)와 述語(Satzaussage)와 聚詞(Verbindungswort)를 구별한다. 眞理는 述語가 主語에 적합하고, 적합한 것으로서 命題안에 자리를 잡아 오는 것이 되는것에서 存立한다. ‘真理論, 즉 참인 命題(主語와 述語)의 構造 및 聚要要素는 眞理 자체가 基準의 바의 것에 正確히 合致한다. 다시 말하 면 擔當者로서의 事物과 그것의 諸 性質에 合致한다.’ 49) 이리하여 우리는 眞理의 本質로부터, 즉 참된 命題의 構造로부터 우리가 事物에 주는 規定의 眞理에 대한 明白한 證據를 끌어낸다. ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 答의 全部를 다시 한번 探観하면 대략 다음의 三重의 一의 것을 答로써 職當하게 할 수 있다: a) 諸 性質의 那者로서의 事物の 規定은 日常の 經驗으로부터 極히 ‘自然的’인 것으로서 立證된다. b) 事物性의 二重定 規定은 이미 古來로 哲學에서 提示되어 왔는데 그 理由는 明明히 이 規定이 귀 히 스스로 ‘自然的’으로 알려져 왔기 때문이다. c) 事物의 本質의 二重定 規定의 合法性(Rechtmäßigkei)은 결론 眞理 眞理的 本質에 의해서 立證되고 定礎하고 있고, 眞理의 二重定 規定은 古來 마찬가지로 스스로 明瞭하 다, 즉 ‘自然的’이라는 것이다. 50) ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 答은 完全히 自然的이고 그 定礎도 마찬가지로 自然의이다. 그러면 여기서 ‘自然的’이란 무엇인가?

우리는 ‘普通 日常的 理解의 腹部내에서 물어 봄로 必要도 없이 “저질로 (von selbst)” 이해되는 것을 “自然的”이라고 한다.’ 51) 예컨대 文明國의 技術者에 있어서는 커다란 爆撃機의 內部 構造가 저질로 이해된다. 後進國의 農夫에 있어서는 그러한 事物은 전부 自然的이고 自明의이다. 中世에 있어서는 그 本質이나 本性이 神에서 由來하는 것은 모두 自然의이고 自明의이다. 그러나 18世紀의 啓蒙主義時代에 自然的인 것은 自立의 인 理性的 一定의 原則에 따라 證明되고 洞察되는 것을 말한다. 18世紀의 사람에게 自然的인 것은 中世人에게는 個性의 不自然의일 것이며, 中世人에게 自然的인 것은 18世紀의 사람에게는 自然的이 아닐 것이다. 그래서 결론은 “自然的”이라는 것이 聚要길이 “自然的”은 아니다, 즉 여기서는 모든 任意의 그 때 그 때의 人間에게 自明의인 것은 아니다.’ 52) ‘自然的’인

48) a.a.O.
49) a.a.O.
50) Vgl. a. a. O. S. 29.
51) a.a.O.
52) a.a.O. S. 30.
것은 언제나 역사이다. 이와 같이 우리에게 자연의 AFFIX 본질을 가진 것이 완전한 의미로 ‘자연의’, 즉 자연의 이 것이 아니라, 자연의 본질이 아직 이러한 방식으로 정립되지 않았던 타인과 분명히 있을 것이고, 따라서 자연의 이러한 본질이 처음으로 발생했던 그러한 타인과 있었음에 이르렀다. ‘주의의 이러한 본질의 구체화가 하늘로부터 절대의 인간이로서 벌어진 것이 아니라 극히 한정된 개념이 되어있는 것이다.’ 53

실에 있어서 우리는 자연의 이러한 본질을 그 주요 특징이 있어서 Platon과 Aristoteles에서의 추론할 수 있다. 즉 이 타인의 타인의 발생과 아울러 이와 같은 연구에서 자연 자체의 발생도, 자연에 대한 타인으로서의 본질이 자연의 자연을 그의 자리를 가진다는 점도 발견된다. 그런데 본질의 본질에 관한 이론 ‘자연의’ 자연의 이러한 ‘자연의’ 논리적 그대로 본 ‘자연의’는 아니다. 우리가 사용하는 ‘자연의’ 세계관은 그러므로 자명의 이 아니다. 그것은 문제이다. ‘우리의 우리의 자연의 자연에서, 자연의 자연의 자연에 관한 세계의 이론에 의해 분가하고 있음에 그 동안에 자연이 제스에 있어서도 전히 다르게 우리와 만나게 되었는지라도 모른다.’ 54 ‘자연의 것 무엇인가’라는 질문 자체가 한 역사의 풍요이다. ‘외부의 발생은 것이 되어도 어떤 생애나 사로잡힐 것이 없이 우리가 자연에 대해 하고 그리고 자연은 여러 보고자라고 말함으로써 실은 우리가 보고 말하는 것이 아니라 도리어 하나의 오랜 역사의 전통이 말하는 것이다.’ 55

53) a.a.O.
54) a.a.O.
55) a.a.O.……주함 Husserl에 있어서도 ‘상황은 여러 주어진 영역으로서, 여러
수행의 것으로 주어지는 영역으로서, 즉 이러한 행위는 또는 상황의
일치의 근본의 원칙의 입력이 나, 일치의 근본의 원칙의 원칙과 아울러 이와
타인의 존재나 존재하는 영역으로서 있고, 일치의 근본의 원칙의 원칙에
대한 일치의 근본의 원칙의 원칙의 원칙으로 되고, 일치의 근본의 원칙의 원칙에
앞서 그제 근본의 세계가 전반의 기본으로서 존재한다.’
이상한 ‘주체로서의 세계의 존재는 자명의 것이고 의심되거나, 판단과의
의제에 의해 비로소 확정되는 것이 아니라, 이미 모든 판정의 의제가 되는 것이다.’
그러나 ‘우리 앞에 주어지는 세계, 우리 세계가 우리에게 있어서 존재하게
되는 것은 주관적 의미의 의미행위에 의한다. 그리고 이 우리의 세계로 뿌어
관의 것으로 경험하는 단순한 세계가 아니라, 그 자체가 정체하게, 구체의
로 존재할 수 있는 세계이고, 개인의 존재의 이러한 것과 정체적인 것으로
원리의 것으로 규정될 수 있는 것로서, 적어도 본질의 과학적, 논리의, 물리학의,자
然科学의 개념화에서 발한 생각방식에 따른다는 의미에서, 이는 단지 현재의 것으로
존재하는 것으로서, 미리부터 자명의 것처럼 주어진 세계라고 하는
의미를 포함하고 있고’, 이러한 의미에서 그것은 이와 역사의 전통이 있
다.……Vgl. E. Husserl, Erfahrung und Urteil, hrsg. von Luwig Landgrebe,
哲學이라 원래 그것으로써 우리가 직접히므로는 아무 것도 할 수 없는 그러한 사물이다. 그러나 아마도 간접으로는, 즉 어떤 채도에서의 그러하고 어떤 방식으로는 무엇을 할 수 있다. 그렇게 이러한 채도이나 방식은 사물에 의해서만 놓여졌고 또 놓일 수 있다. '그리하여 특정한 채도에서의 즉 우리가 오늘의 사물에 관해서는 무생물에 관한 사물의 내부의 상태를 검히 관찰하는 데움에 과감하면, 마찬가지로 우리의 존재에 대한 기계 기술(Maschinentechnik)의 관계를 취하여 생각한다면, 다음의 것이 명백해질 것이다, 즉 여기에 원시자원과 물질작용(Wissen und Fragen)의 문제에 다달았고, 그 문제에 제시하는 것은 본래의으로 사물에 관한 기원의 연계가 왜곡되어 있다는 것이, 이 원시의 연계가 원시자원의 사물의 연계에 의해서 가능하고 있다는 것이다.' 56) 이러한 방식을 취하여 관찰하는 또는 수출를を持つ 우리를 들 수 있다. 우리는 앞으로도 계속 우리가 '자연적'이라고 하는 것, 즉 그것에서 우리가 더 이상 생각하지 않는, 그러한 것이 무용할 수 있고, 이 무용성은 사물의 연계로서 타당하도록 할 수 있다. '이것은 결정의 문제이라고 정확한 사물의 자유에 속한다.' 57) 그러하여 우리는 사물에 관한 우리의 사물의 물질을 배출할 수 있고, 그 물질은 언제나 저절로 적절되려고 생각할 수 있다. 오늘의 사물과 사물의 사물의 사물에 경외할 수 있고, 그것이 어떻게 해서 그레게 되어있는지를 알 필요가 없을 수도 있다. 그러나 우리는 그 적절적과 무게의 신뢰에 있어서 모든 예로부터의 물질을 능가하는 한

57) a.a.O. Heidegger에 의하면 사물에 대한 사물의 사물의 존재로써. 정당적, 즉 물질의 정당적이라는 의미의 정담을 물질의 사물으로, 가능하게 하는 것으로서의 사물이 얻어지는 것은, 사물에 의존한다. 말하자면 정담의 본질은 자유이다. 자유가 그에 그에의 존재를 대신 그 존재간에 존재하게 한다. 자유

— 41 —
哲 学 论 究

물음, 즉 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음의 不可 避性을 確信 한다. 왜냐하면 그 自明性으로 인해서 물음으로 되지 않는 바로 그것을 우리나라가 抓捉해
서 물음으로 할 수 있기 때문이다.58) ‘事物이 무엇인가?’라는 물음에서 두
詹姆自明的異 規定이 ‘自然의’이 아니다. 外観上 우리가 自然的으로 그리
고 先入見에 사로잡히지 않아 事物을 向해 간다고 하더라도 빌써 그 물음
안에 事物의 物性에 관한 先見解가 말하고 있다.59) ‘이 물음의 方式 인정에
서 이미 歴史가 말한다.’60) 그로서 이 물음은 歴史의 물음이다. 이와 같이
事物에 대한 물음과 答이 그의 歴史 즉 이미 한 過去를 가지고 있다. 그에
서 事物에 관해 일까지 있었던 생각이나 見解나 命題을 묻는 것은 이들의
先後를 정돈하기 위해서가 아니다. 外観上으로는 지나갔지만 아직도 그들
의 어떤 것이 生起하고 있는지 어려지, 그리고 우리가 이 生起에 맞설만한 成
長해서 이제야 비로소 어떤 展開가 가능한지 어려지지 묻는 것이다. 우리는
一般으로 事物的 本質에 관한 公式이나 定義를 묻지 않는다. 이러한 公式은
歴史의 現存在가 存在者 전체에 대해 取하고 自己으로 이것을 받아들이는
基本姿勢의 沈黙이고 결과일 뿐이다. ‘우리가 묻는 것은 이러한 基本姿勢
와 이 基本姿勢 안에서의 生起 및 現存在의 生起의 인 基本運動이다.’61) 이
運動은 지나갔기 때문에 간으론은 빌써 存在하지 않는다. 그러나 한 동안
確認되지 않더라도 이것을 묻는 것으로 할 必要는 없다. 그 운동이 靜止態
としても 있기 때문이다. ‘生起의 靜止는 歴史의 欠如가 아니라 歷史의 現存
의 根本方式이다.’62) 靜止는 그 자체에 있어서 停止된 運動일 뿐이고 真実
는 운동 자체보다 더 설득하다.

古來로 生起의 靜止는 各 相異한 形態와 根據를 가진다. 이러한 觀點에서
‘事物이 무엇인가?’라는 우리의 물음이 여러한 상태에 있는가를 묻어야 한
다. Platon과 Aristotle의 時代에 諸 性質的 담지자로서의 事物의 規定이
形成되고, 命題의 本質의 發現이 出現하고, 命題 안에서 그의 真理의 位置
를 가지는 바 事物에 대한 理解의 一致로서의 真理의 標識도 나왔다. 우리

59) Heidegger에 의하면 存在者에 관한 모든 理解, 즉 存在的 真理(ontische
wahrheit)는 ‘언제나 이미 存在者의 存在, 存在構造(Seinsverfassung: Was-und
Wie-sein)의 理解에 의해 미리 照明되고 있다.’ 이러한 存在의 理解를 그는
存在論的 真理(Ontologische Wahrheit)라고 한다. ‘存在者에 대한 모든 態度
를 先行의로 조명하면서 引導하는 이 存在의 理解는……이적 概念으로 되
저는 않았지만 前存在論의 存在理解(vor-ontologisches Verstehen des Seins)라
고 한다. 이 前存在論의 存在理解안에 나중에 뒤따르는 모든 理解의 기반이
60) Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S.32.
61) a.a.O. S.33.
62) a.a.O.
Heidegger의 事物의 問題


63) a.a.O. S. 34.
64) Vgl. a.a.O. S. 35.

— 43 —
에 대한 근거와 보증이 어디에 있는가? 一般的으로 진리라는 것이 어디에서
서 규정되는가?  하는 등이 문제로 된다.’ 66) 그림서 事物의 本質의 規定에
 있어서 일어났던 것이 전혀 완전히 사라지고 처리된 것이 아니라 停滞된
것이고 따라서 進行過程에서 다시 出現하고 오늘날도 역시 문제가 되는 것
이다.

먼저 事物에 관한 물음이, 命題과 眞理의 本質이 事物의 本質로부터 規定
되는가 아니면 事物의 本質이 命題의 本質로부터 規定되는가, 라는 兩者
敘一의 方式으로 제시 된다. 그러나 이 兩者 擇一 자체가 充足한가? 事物
과 命題의 本質에 대한 그리고 이들의 由來에 대한 共通의 根據가 무엇이며
또 그것이 어디에 있는가?  그것이 無制約者인가? 我们는 만두에서 事物의
本質을 그의 事物性에서 制約하는 것은 그 자신 끝에 事物일 수 없고 그리고
그것은 無制約者라야 한다고 규정했다. 그러나 無制約者的 本質과 事物과
制約로서 시작되는 것을 통해서 각각 規定된다. 事物이 被造로서 神조
에 의한 現存者(Vorhandenes)로서 看做된다면 無制約者는 古代의 新約 聖
經의 의미로는 神이다. 만일 萬物이 自我에 對立하는 對象, 즉 非我와 같은
것이라면 無制約者는 das ‘Ich’이요, 獨逸 観念論의 絕對의 自我이다. ‘無制
約者를 事物을 널어져 探索하느냐, 事物의 背後에서 찾느냐, 事物의 內部에
서 탐구하느냐, 하는 것은 我가 制約과 被制約者로서 무엇을 생각하느냐
에 달려 있다.’ 67) 이러한 물음으로써 비로소 事物과 命題와 眞理의 規定을
위한 可能의 根據의 方向으로 前進한다. 事物에 관한 이전의 標準授與의 規
定의 그 生起가 休息에서 前進하고 事物에 대한 물음이 그 出發로부터 다시
움직이기 시작한다. ‘事物이 무엇인가?’ 라는 물음을 历史的 물음이라고 하
는 의미는 이와 같이 ‘물음속에 休息하고 있고 拘束되고 있는 生起を 解放
시키고 그리고 作動하게 하는 것을 말한다.’ 68) 历史의 物음으로서의 ‘事物이
란 무엇인가?’ 라는 물음의 迴答은 따라서 事物에 관해 事物에 停留한 見
解들에 관해 历史의 事物으로 報告하려는 것도 아니고, 事物의 見解들을 批判하
고 그리고 그 뒤에 따라서의 正當한 것의 要約에 의해서 이때까지의 見解들로부터
 하나의 新로 見解를 찾아내어 제공하려는 것도 아니다. 原先의 ‘重要
한 것은, 그에 관한 가장 단순한 事物에 停留한 運動性向에 대한 事物의
事物의 事物의 物起을 움직이게 하는 것이다.’ 69) 그리고 이 物起는 職務
한 事物에 우리에서 빌어 어디에 벌어져 있는 것이 아니라, 모든 命題과
모든 日常的 見解안에서 事物로 向해 가는 것안에 現存한다. 我们가 이러한

66) a.a.O. S. 36.
67) a.a.O.
68) a.a.O. S. 37.
69) a.a.O.
시초를 이미 그러한 시초로서가 아니라 어떤 ‘自然的’인 것으로서 冷淡한
僕達속에서 끝고 다니는 한, 批判은 시초에 대해서가 아니라 우리 자신에
向해져야 한다.

V

事物이 어지하여 면면져 個別的 事物로서 그리고 ‘Dieses’로서 規定되는가
를 우리는 병두에서 보았다. Aristoteles는 이것을 τοῦτος, 즉 ‘Dies da’라고
한다. 個別性의 規定은 그러나 내용의으로 普通者的 普遍性ーー個別者는 普
遍性의 한 事例으로 보이기도ーー이 어떻게 과약되느냐에 달려 있다. 이러한
観點에서도 Platon과 Aristoteles에 있어서는 一定한 決定이 내려졌고 이
決定의 影響력 안에 오늘의 論理學과 文法이 서 있다. 계속해서 우리는
‘Dieses’의 보다 상세한 規定을 위해 空間關係과 時間關係가 도움으로 되는
 것을 보았다. 空間과 時間의 本質規定에 관해서도 Aristoteles과 Platon에 豫
示했던 길을 아직도 우리는 길고 있다. 그러나 實에 있어서는 우리의 歷史
의 現存在는 이미 龍軀의 軌道에에 있다. 만일 이 龍軀이 다시 새로운 規定
되기 위한 그 自身의 固有한 自立의 言 諸根拠로 되돌아 갈 길을 찾지 못한
다면 이 龍軀은 自己 내에서 毎日的 運命을 멈치 못할 것이다. 이러한 観點
에서 ‘事物이란 무엇인가?’라는 물음을 歷史的 물음으로서 聰敏이도록 하려
고 할 때, 단순히 簡單에는 어찌했는가의 知識를 얻기 위해서가 아니라 오늘
도 本質의으로는 아직 어찌했던가의 知識을 確定하기 위해서, 우선 詩篇인에
서의 事物과 命題의 本質規定의 시초를 作動하게 하는 것이 重要なる지 모른
다. 그러나 이러한 基礎的인 課題의 遂行은 여기서 도외지 않다. 왜냐하면
지금의 우리의 물음에 있어서 事物의 단순한 定義가 重要하지 않고, 우리가
이러한 것을 과거에서 찾아내든, 또는 우리 自身이 이론하 하나의 新的
事物의 定義를 잡어보자 하는 野心을 가진다든 치더라도 重要하지 않기
때문이다.71) ‘事物이란 무엇인가?’라는 우리의 물음에 대한 答은 하나의 다

70) Vgl. a.a.O. S. 38.

71) 어려한 基本姿勢의 味意 沈澱으로서의 어려한 公式이나 定義가 어려한 特定
의 歷史上의 人物의 主觀性의 作用에 의해 처음으로 과약되었는가, 市野 歷
史의 言生的問題은 常要하지 않다. 惟乎 現實의 我們의 世界是 主觀的
的 源泉에서 握着 可能的인 世界 一般的 構造的 結源을 研究하기 위한 단
지 한 範例에 지나지 않는다. 現實的 特定의 歷史的 味意 行為가 历史的 主體
로부터 발생하고 있다는 것을 이해하기 위해서는 이 行為를 自己의 內部에서
 새로이 實行하고, 觀念化的 行為가 根源의인 生活經驗으로부터 發生するの
을 追體験해서, 自己 自身의 內部에 있어서 觀念的 外被에 의해 視被圧に 生
世界로부터 根源의인 世界經驗 및 生世界에로의 歸還이 수행되지 않으면 안
본 성격을 갖는다. 그것은 어떠한 명제가 아니라 하나의 변화된 기본성질, 오히려 '주제에 대한 지금까지의 성질의 원천의 변화이다.' 72) 둘러진 것과 평가하는 것이 필요하다. 모든 것이 결정하는 것이 변화이다. 간단히 말해서 '존재자의 일부로서 있는 현존의 변화이다.' 73) 이와 같이 존재자는 존재의 내부에서의 변화하는 기본성질을 규정하는 것은 하나의 전시대의 주제이다.

이러한 시대의 주제의 수행을 위해서 우리가 요구하는 것은 무엇인가? 이를 위해서는 우리를 가장 많이 사로잡고 그리고 주제의 경험과 규정에서 우리를 자유롭게 만드는 것을 보다 받아 들이고 죽이므로 외부의 필요하다. 즉 이것은 원칙에 따라 하나의 보편의 모순의 모순으로 되어있고 한법의 전해과 과학의 원인을 말한다. 전해의 과학의 안에도 물론 달라지기는 했지만 최첨단의 이론적 이론의 지배하고 있다. 그러나 그것이 전체하게 지배하는 것도 아니며, 우주하게 지배하는 것도 아니다. 자연에 대한 우리의 관계의 물질, 자연 자체에 관한 우리의 지식의 물질, 자연에 대한 우리의 지배의 물질은 어떠한 과학의 물질도 아니다. '과학의 물질 자체가 도래된 우리의 마음이 존재자를 자체의 전제에 의해 묻고 있는가 어떠가, 그리고 어떻게 묻고 있는가 하는 물질 안에서 함께 문제로 되고 있다.' 74) 이러한 물질은 겪어도 한 전화동안에 판단될 성질의 것이다. 그것도 그 거리가 장고 있지 않을 때를 말하고, 깨어 있다고 생각만 하고 있는 때에서는 안된다. 이 물질은 오직 대결에서만 판단이 된다.

전제 과학의 형제의 연관에서 주제가 있는 괴짜 없이 우주를 차지하게 되었다. 이에 의해 '주제는 순수한 사물-사물-사물 안에서의 공명하의 점이다' 75) 이렇게 규정된 주제가 그 후로는 모든 주제가 주제의 규정 및 관점의 결과로서 적당하다. 생명체 는, 절차 사람들이 안 빌리라도, 언젠가는 Colloid 화학에 의해 무생명체로부터 설명될 수 있겠음을 되었다. 그리고 생명체는 이것에, 빠른 그의 구조한 특성과 사용한다고 할지라도, 무생명체에 대한 상호 관계는, 복잡하고, 존재의 구조로서 이해된다. 마찬가지로 사용된 도구나 작업 도구도, 무형의 시스템으로 타당하고 다만 나중에 생각해 난 물질의 사물일 뿐이다. 그래서 이러한 도구에게

72) Heidegger, a.a.O. S. 38.
73) a.a.O.
74) a.a.O. S. 39.
75) a.a.O.
있는 특별한 가치가 붙여진다. 그러나 모든 세계에 대한 본래의 인물적 존재로서의 사물(Stoff ding)의 이래는 사물 일반의 영역을 넘어서 ‘정신의 인 것’의 영역, 즉 언어, 역사, 예술, 역사작품 등의 해석의 세계로까지 미친다. 이를테면 최근 수십년 이래로 중등교육에서의 작가의 연구나 해석이 활발하게 되었다. 그런데 그 이유는 교육가 사물과 가르치는 해석의 구별을 모르기 때문이며, 다시 이와의 적으로서 그들이 대체 ‘사물이란 무엇인가?’라는 물음을 결코 수행한 적이 없기 때문이라고 이야기될 수 있다. 그러나 이러한 앞당간 상태에 대해 교육가 해석이 있는 것이 아니며, 또 교육가의 해석에 책임이 있는 것도 아니다. 전체사가 책임이 있고 결국은 우리 자신의 눈이 뚫어 지 않는 한 우리 자신에게 책임이 있다. 만일 우리가 고압선에 붙은 경고판을 통과하고 전선에 손을 닿다 무리한 손상을 당할 것이다. 그러나 우리가 ‘사물이란 무엇인가?’라는 물음을 귀담아 듣지 않더라도 더 이상의 아무 일도 일어나지 않는다. 그러나 이것은 마치 더 이상의 아무것도 일어나지 않는 것처럼 보일 뿐이라고 말하는 것이 더 합당할 것이다. 그렇지만 ‘半世紀나一世紀후에는 언제가는 무엇인가 일어날 것이라고’ Heidegger는 향한한다.

76) Vgl. a.a.O.
77) a.a.O. S. 41.